

Die Politik der Schuld

Luca Di Blasi

Die Politik der Schuld

Eine Durchquerung



Matthes & Seitz Berlin

Wieder für Johanna

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
I. VON DER ERBSÜNDE ZUR KOLLEKTIVEN SCHULD	27
1. Große Politik der umgewerteten Schuld (Nietzsche)	32
1.1 »Aktive Sünde«	33
1.2 Genealogie welcher Moral? Nietzsches Kratodizee-Problem	39
1.3 Herrenaufstand gegen die Moral	49
1.4 Philosophische Virologie	53
1.5 Große Politik der Entschuldung	57
1.6 Radikalisierung und Implosion	62
2. Eigentliche und uneigentliche Kollektivschuld (Heidegger)	70
2.1 Fall ohne Sünde	72
2.2 Schuld jenseits der Moral	77
2.3 Eigentliche und uneigentliche Kollektivschuld	80
2.4 Ursprüngliche Schuld, ursprüngliche Scham, negative Identitätspolitik	88
3. Die Kollektivschuld der Söhne – und ihre Folgen (Freud)	94
3.1 Retroaktive Schuld und ihre Gemeinschaft: Die Menschheit	95
3.2 Kollusive Schuld und ihre Gemeinschaft: Judentum	103
3.3 Konfessionale Schuld und ihre Gemeinschaft: Christentum	107
3.4 Die psychoanalytische Gemeinschaft als Nachfolgerin der Religionen	114
3.5 Freuds anti-antipatriarchale Kehre	121

3.6 Die psychoanalytische Gemeinschaft zwischen kollusiver und konfessionaler Schuld	127
II. DEUTSCHE IDENTITÄTSPOLITIK DER SCHULD	133
4. Nazideutschland als kollusive Schuldgemeinschaft	141
4.1 <i>Mann Moses</i> , Manns Moses, Moses Mann	142
4.2 Bund und Bande (Kris)	153
4.3 Von der Sündenbocktheorie zur deutschen Kollektivschuld (Neumann)	168
4.4 »Organisierte Schuld« (Arendt)	174
5. Anfänge einer negativen Identitätspolitik	182
5.1 Je m'accuse! Negative Identitätspolitik als Verschwindendes (Sartre)	193
5.2 »Solidarität der Schuld«: Nationalprotestantisches Schuldbekenntnis	198
5.3 »Deutsche Schuld« (Jaspers)	209
5.4 Auschwitz und die Spaltung des »Nie wieder!«	221
5.5 Politische und kollektive Verantwortung statt »deutscher Schuld« (Arendt)	233
6. Das wiedervereinigte Deutschland als konfessionale Schuldgemeinschaft	238
6.1 Die 68er und ihr Kampf um eine zurechenbare Unschuld	244
6.2 1979	248
6.3 Anti-Antizionismus und deutsche Schuld	259
6.4 Integration der Nachschuldgenerationen als Konstitution der Erinnerungsgemeinschaft	281
6.5 Rücksprünge zum anfänglichen Tabu: »Eure Schuld!« als kollektive Anrufung	291

7. Schuldpolitische Zeitenwende	309
7.1 Deutsche Leitkultur der Schuld	315
7.2 Grenzen einer westlichen Identitätspolitik der Schuld	324
7.3 Säkulare und postsäkulare Genealogien der Schuld	330
7.4 Christliche Grundlagen einer Politik der Schuld	340
 Nachwort	 351
Anmerkungen	357
Literatur	439

»Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und uns reinigt von aller Ungerechtigkeit.«

1 Joh 1,8–9

»All dieses Beamtenwesen und diese Sentimentalität, das ist wohl ein guter Kleister; aber es gibt noch einen besseren Kunstgriff: Bereden Sie vier Komiteemitglieder, das fünfte zu ermorden, unter dem Vorgeben, dieses sei ein Denunziant, und sofort werden Sie sie mittels des vergossenen Blutes wie mit einem Strick zusammenknoten. Sie werden Ihre Sklaven werden und nicht wagen, sich zu empören oder Rechenschaft zu fordern. Ha-ha-ha!«

Fjodor Michailowitsch Dostojewski¹

»Immer wieder zu formulieren: das Schuldbekenntnis der Deutschen nach der Niederlage des Nationalsozialismus 1945 war ein famoses Verfahren, das völkische Gemeinschaftsempfinden in die Nachkriegsperiode hinüberzuretten. Das Wir zu bewahren war die Hauptsache.«

Max Horkheimer²

»Historical Reckoning Gone Haywire«
Susan Neiman³

Vorwort

Gelegentlich suchten sich Themen ihre Autoren, nicht umgekehrt. Und verraten ihnen erst allmählich und gleichsam als Entschädigung für die Mühen, warum gerade sie gewählt wurden. So ging es mir mit dem vorliegenden Buch. Mir war nicht von Anfang an klar, warum mich gerade das Thema der Schuldpolitik in den Bann gezogen hatte. Erst die Niederschrift des Buches zeigte mir, warum ich in die engere Wahl potenzieller Autoren gehört haben musste: Weil gerade Menschen meines Alters, meiner Herkunft, auch meines Geschlechts, von Fragen nicht-individueller Schuld begleitet worden waren.

In die prägenden Jahre meiner Generation fiel die Serie »Holocaust«. Sie gilt als ein Wendepunkt in der deutschen Erinnerungspolitik, weil erstmals die Perspektive der Opfer der Schoah in den Fokus öffentlicher Aufmerksamkeit rückte. Die intellektuell wichtigen ersten Jahre meines Studiums in Wien fielen mit der folgenreichen Wahl Kurt Waldheims zum österreichischen Bundespräsidenten, mit dem Aufstieg eines Vorläufers des gegenwärtigen Rechtspopulismus, Jörg Haider, und mit erinnerungspolitischen Kämpfen rund um den 50. Jahrestag des sogenannten »Anschlusses« Österreichs an das »Dritte Reich« zusammen. Gleichzeitig erfolgte in Deutschland die entscheidende Weichenstellung für eine Politik der Anerkennung von Schuld, die vierzig Jahre lang in Deutschland (und mit Einschränkung im Westen überhaupt) dominierte und erst jetzt vor einem tiefgreifenden Umbruch zu stehen scheint.

Rückblickend wurde mir klar, dass schon mein Buch *Der weiße Mann. Ein Anti-Manifest* von 2013 indirekt von einer Politik der Schuld handelte, geschrieben aus der Position, die in besonderer Weise von intersektionellen Schuldgeschichten betroffen war. Dieses Buch stellte den Versuch dar, eine Antwort auf eine im Grunde unmögliche Positionalität der Schuld zu finden: eine Position, die sich weder in die

Gemeinschaft der Minoritäten einfügen konnte noch in eine – heute offenbar dominant werdende – ressentimentale und reaktionäre Schuldabwehr drängen lassen wollte, und für die auch der Rückzug in eine ironische Distanz und Selbstinvisibilisierung zunehmend verschlossen schien.

Noch etwas hat mir die Niederschrift des vorliegenden Buchs bewusst gemacht: Die Frage der Politik der Schuld ist von religionsphilosophischen und politisch-theologischen Fragestellungen nicht zu trennen. Im (westlichen) Christentum kommt der Schuldpolitik eine grundlegende Bedeutung zu. Das vorliegende Buch bietet Ansätze zur Klärung des Verhältnisses von Schuld, Politik und Religion, die über gegenwärtige und zeitgeschichtliche Perspektiven hinausreichen.

Diese Schrift behandelt nicht nur Fragen kollektiver Schuld; mit ihrer Niederschrift habe ich mich auch individuell verschuldet, insbesondere gegenüber Johanna, die Leidtragende der unzähligen Wochenenden und Urlaubszeiten wurde, die der Arbeit an diesem Buch zum Opfer fielen. Es ist kaum zu ermessen, wie viel ärmer dieses Buch ohne die unzähligen Gespräche mit ihr und ihre Korrekturen wäre. Ihr schulde ich daher besonderen Dank. Herzlich danke ich aber auch Christoph Kerwien für seine ebenso enthusiastische wie intensive Lektüre und für viele wertvolle Anregungen. Elad Lapidot bot mir nicht nur in den schwierigen Fragen rund um Israel und den (Anti-)Antisemitismus wertvolle Orientierung. Magdalene E. Frettlöh danke ich für ermutigende Rückmeldungen aus theologischer Kennerinnenschaft. Ein herzliches Dankeschön gilt auch Beate Krethlow, David Fankhauser und Leo Pinke für wertvolle Korrekturarbeiten. Nicht zuletzt danke ich dem Verlag Matthes & Seitz Berlin für sein Vertrauen und der UniBern Forschungsstiftung sowie der Burgergemeinde Bern für großzügige Druckkostenzuschüsse.

Bern, den 23. August 2025

Einleitung

Schon vor der zweiten Wahl Donald Trumps durchzog ein tiefer Riss die westliche Welt. Auf beiden Seiten spielten und spielen Schuld und Schuld narrative eine zentrale Rolle. Einmal ist es die Geschichte des Antisemitismus, die im Holocaust kulminierte, das andere Mal die des Kolonialismus und Rassismus. Obwohl nicht notwendig unvereinbar, sind beide Schuldgeschichten schon seit den späten 1960er-Jahren auf Kollisionskurs. Vor allem an Israel entzweiten sie sich, nehmen als israelbezogener Anti-Antisemitismus und israelbezogener Antikolonialismus Gestalt an und wenden sich gegeneinander.

In Deutschland zeigte sich dies in einer Serie zunehmend schärferer Konflikte: Der Anti-BDS-Beschluss des Bundestags 2019, die Achille-Mbembe-Debatte 2020, der zweite Historikerstreit 2021, die Antisemitismusdebatte der *documenta fifteen* 2022 und die vielen Zerwürfnisse, die auf den 7. Oktober 2023 folgten, einschließlich jener um die 74. Berlinale 2024. Dass gerade in Deutschland diese Konflikte in besonderer Schärfe ausgetragen werden, ist kein Zufall. Die Ende der 1980er-Jahre etablierte deutsche Gedenkgemeinschaft wurde im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte immer enger mit Israel verschränkt. Im Zuge dessen erschien eine in Westdeutschland von Anfang an bestehende Solidarität mit Israel nicht nur als (rechtlicher Bindung entzogenes) Staatsinteresse (»Staatsräson«), sondern auch als Lehre aus der deutschen Geschichte. Der Postkolonialismus wiederum trug zur gleichen Zeit dazu bei, dass das öffentliche Bewusstsein für die deutsche koloniale Schuld deutlich wuchs. Und eine Leugnung oder Relativierung dieser Schuld verstieß gerade hier gegen eine grundlegende »Lehre aus der Geschichte«: das Postulat des Erinnerns, der Anerkennung der Schuld. Der gleiche Postkolonialismus aber wirft auch negatives Licht auf Israel und den Zionismus. Und in diesem Moment konfligiert er mit einer unbedingten Solidarität mit Israel.

Dieser Riss, der die Politik der Anerkennung von Schuld durchzieht, wird zum Einfallstor für eine andere, fundamentalere schuldpolitische Spaltung: für eine Kaperung durch eine geschichtsrevisionistische Rechte, die von (eigener) Schuld nicht mehr viel wissen will. Dieser andere Riss bewegt sich nicht *innerhalb* einer Schuldanerkennung, sondern spaltet den politischen Umgang mit Schuld in zwei grundsätzliche Formen: Schuldanerkennung und Schuldleugnung. Dieser Gegensatz steht hinter zwei Gegenwartstendenzen, die seit den 1980er-Jahren deutlicher erkennbar geworden sind und die man mit Begriffen wie (kulturelle) Linke und Rechtspopulismus oder, neuerdings, »Wokismus« und »libertärer Autoritarismus« bezeichnen kann. Und wenn nicht alles trügt, werden wir gerade Zeitgenossen eines epochalen Umschlags: Je angefochtener die westliche Machtstellung in der Welt wird, umso mehr schwindet die Bereitschaft, eigene vergangene Schuld anzuerkennen. Die zweite Wahl Donald Trumps steht, mehr als die erste, auch für eine *schuldpolitische Zeitenwende*: Die jahrzehntelang marginalisierte und verworfene Leugnung westlicher kollektiver Schuld gewinnt wieder an Boden und beginnt, etablierte und routiniertere Formen schuldpolitischer Anerkennung in die Defensive zu drängen.

Auch dieser zweite Riss zeigt sich in Deutschland in besonderer Weise. Eine immer engere Verschränkung von Antisemitismus und Kritik an der Politik des Staates Israel¹ ermöglicht auch die 2004 verfasste und kurz nach dem Höhepunkt der »Flüchtlingskrise« 2016 von der zwischenstaatlichen Organisation »International Holocaust Remembrance Alliance« angenommene IHRA-Antisemitismus-Definition. Diese konnte *auch* als ein legitim erscheinender Hebel zur Regulierung von Einbürgerungen und Aufhalten muslimischer Migrantinnen fungieren. Genau das haben deutsche Rechtspopulistinnen schnell begriffen. Die gleiche »deutsche Schuld«, in deren Namen sie selbst aus der deutschen Erinnerungsgemeinschaft ausgeschlossen blieben, wurde von ihnen spätestens 2018 als Instrument gegen eingewanderte Muslime (»importierter Antisemitismus«) und einen »linken Postkolonialismus« entdeckt. Und es war die AfD, die seitdem den Kampf gegen einen »israelbezogenen Antisemitismus« forcierte. Mit dieser unausgesprochenen neuen erinnerungspolitischen Querfront bröckelt in Deutschland ein tragendes Element der »Brandmau-

er nach rechts«. Die Richtung dieser Entwicklung wurde dabei immer deutlicher: Im Namen der deutschen Geschichte würde sich eine neue deutsche Leitkultur bilden unter *Einschluss* der Rechtspopulistinnen und dem Ausschluss israelkritischer Kräfte, zu denen insbesondere Muslime, aber auch viele Jüdinnen gehören.

Angesichts dessen sprach Mathieu von Rohr von einer »neuartige[n] Form deutscher Identitätspolitik«.² Das ist nicht ganz falsch, aber doch nur die halbe Wahrheit. In der Tendenz einer identitären Schließung kommt die deutsche Erinnerungskultur nämlich zugleich auch zu sich selbst. Eine identitäre Dimension war der Anerkennung »deutscher Schuld« stets zu eigen, – weshalb ich, um diese national-identitäre Dimension sichtbar zu machen und nicht unkritisch zu reproduzieren, diese Wendung konsequent in Anführungszeichen schreibe. Die Anerkennung der Schuld als Mittel der Bewahrung der Volksgemeinschaft bildete das verborgene, gleichsam blutige Komplement zum »blutlosen« Verfassungspatriotismus.³ Um diese Dimension zu erfassen, ist eine grundlegende Beschäftigung mit einer Politik der Schuld notwendig. Ihr widmet sich das vorliegende Buch.

Die deutsche Identitätspolitik nach 1945 bildete sich in der Dialektik aus Ablehnung und allmählicher Anerkennung einer Schuld des nationalsozialistischen Deutschlands, die im Holocaust kulminierte. Diese Dialektik zeigt sich deutlich anhand der Spannung zwischen zwei verwandten Begriffen: Während der Begriff der »deutschen Schuld« allmählich affirmiert wurde, wurde der ursprünglichere Begriff der »deutschen Kollektivschuld« von Anfang an leidenschaftlich abgelehnt. Letzterem haftet bis heute der Ruch eines Vorwurfs von außen an. Tatsächlich aber war die »deutsche Kollektivschuld« zunächst eine *deskriptive* Kategorie, mit der kurz nach dem deutschen Angriff auf die Sowjetunion und dem Beginn der Schoah versucht wurde, die ungeheuerlichen Dimensionen der nazideutschen Verbrechen zu begreifen.

Dieser Begriff der Kollektivschuld wiederum lässt sich auf Sigmund Freud zurückführen. Freud entwickelte ihn im Versuch, sowohl die Selbstkonstitution der Menschheit als auch die Religionsgeschichte zu verstehen. Der Kollektivschuldbegriff wurzelt in einem Versuch der »Säkularisierung«, der Übersetzung biblischer Narrative in eine quasi-wissenschaftliche Sprache. Dabei zeigt sich mit besonderer Deutlich-

keit, dass ein politisch relevanter Begriff des 20. Jahrhunderts, der der Kollektivschuld, auf einer Säkularisierung biblischer und christlicher Erzählungen beruht. Das ist insofern nicht verwunderlich, als die Erbbeziehungsweise Ursündenlehre gerade in der (west-)christlichen, also augustinisch-lutherischen Tradition, eine Schuld entwarf, die nicht auf den Einzelnen beschränkt bleibt, sondern Generationen, ja die gesamte postlapsarische Menschheit miteinander verstrickt. Moderne Konzepte der kollektiven Schuld sind eng an den Erbsündenbegriff angelehnt und können als Produkt seiner Säkularisierung verstanden werden. Dabei stellt sich die grundsätzliche Frage, was sich ändert, wenn die theologischen Voraussetzungen dieser kollektiven »Erbsünde« verschwinden.

Diese Frage untersuche ich im ersten Hauptteil des Buches anhand dreier säkularer Schuldpolitiken. Alle drei Ansätze können als unterschiedliche Übersetzungen der Erbsündenlehre und zugleich als postchristliche, atheistische Rechtfertigungslehren verstanden werden, sowie als drei unterschiedliche Weisen, mit Schuld und schuldpolitischen Widersprüchen umzugehen. Äußerst zugespitzt lauten sie: Überwindung der Schuld im Namen ihrer Umwertung; Anerkennung der Unüberwindbarkeit der Schuld; Anerkennung der Ambivalenz der Schuld.

Der erste Ansatz kann als Rechtfertigung durch Umwertung der biblischen Werte und der Schuld beschrieben werden. Er wird nach der Gründung des Deutschen Reichs 1871 entwickelt. Mit der sprunghaft gewachsenen staatlichen Macht Deutschlands wurde hier ein schuldpolitischer Widerspruch zwischen christlich-protestantischem Selbstverständnis und neuer Machtpolitik, zwischen Rückzug in eine »machtgeschützte Innerlichkeit« (Thomas Mann) und der realpolitischen Anpassung an kolonialistische, imperialistische Erfordernisse zu einer schwer erträglichen kognitiven Dissonanz gesteigert.

Vor diesem Hintergrund kann Friedrich Nietzsches Denken, schuldpolitisch betrachtet, als radikaler Versuch verstanden werden, »sich ehrlich zu machen«, indem die Unaufrichtigkeit, die kulturprotestantisch-liberalen Vermittlungen anhaftete, konsequent überwunden werden sollte: durch eine Bejahung des Willens zur Macht, die mit einer Umwertung und Bejahung dessen einherging, was biblisch-christlich als Schuld verstanden worden war. Dieses Projekt basiert

von Anfang an auf dem Versuch der Abwertung und schließlich Bekämpfung eines »semitisch-priesterlichen« Sündenbegriffs und einer daraus folgenden ressentimentalen »Sklavenmoral« zugunsten einer Rechtfertigung der Sünde, ihrer Umdeutung und Umwertung zu einem tragisch-heroischen Frevel und einer herrenmoralischen und dann über-menschlichen Rechtfertigung des Lebens (Kap. 1).

Mit der Niederlage des Deutschen Reichs im Ersten Weltkrieg taucht ein Entwurf auf, der im Ausgangspunkt entgegengesetzt, in seinen Konsequenzen aber nicht unähnlich ist. Er besteht in der konsequenten Akzeptanz der Schuld. Martin Heidegger ist ihr klarster Exponent. Statt die Widersprüche durch umwertende Rechtfertigung (und das heißt auch: Verneinung des biblischen Verständnisses) der Sünde zu überwinden, geht es hier gerade umgekehrt um eine postprotestantische Anerkennung der Unvermeidbarkeit einer Schuld, die, analog zum theologischen Verständnis der Sünde, der moralischen Schuld noch zugrunde liegt und von Heidegger als existenzielle Schuld verstanden wird. Auch Heidegger verlässt, wie Nietzsche, den biblisch-christlichen Horizont, weil der Glaubenshorizont einer Rechtfertigung durch Gnade verschwindet. Auf dieser Grundlage kann eine bereits im westlichen Christentum radikalisierte Lehre der Erbsünde, wonach der Mensch nach dem Sündenfall nicht *nicht* sündigen kann, noch einmal radikalisiert werden: Weil Heidegger nämlich mit dem biblischen Horizont die Möglichkeit einer anfänglichen Unschuld *und* einer eschatologischen Überwindung der Sünde verlässt, kann Schuld nicht überwunden werden. Damit aber verwandelt sie sich in eine tragische oder existenzielle Schuld, und wenn diese anerkannt wird, in eine heroische oder »eigentliche« Schuld. Somit rückt Heidegger, gleichsam von der anderen Seite, in die Nähe Nietzsches. Der eigentlichen steht eine uneigentliche, nicht anerkannte existenzielle Schuld gegenüber. Im apokalyptischen Licht der totalen Niederlage Deutschlands 1945 wendet Heidegger, ein einziges Mal, diese Unterscheidung auf das deutsche Volk an und differenziert zwischen einer eigentlichen Kollektivschuld und einer uneigentlichen Kollektivschuld, die er, analog zur uneigentlichen Schuld, als Anpassung an ein »großes Man« deutet.

Heideggers Ansatz überschreitet eine westchristliche Tradition durch ihre Radikalisierung und beerbt damit eine in dieser Tradition

erkennbare (Über-)Betonung der Sünde und der Schuld. Gewichtet man demgegenüber die Scham höher, gelangt man (bei Sartre) nicht nur zu einer (Identitäts-)Politik der Opfer, sondern zu Ansätzen einer negativen Identitätspolitik der Täter beziehungsweise Verstrickten, Ansätzen, die dann nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland wirksam wurden (Kap. 2).

Generationell *und* konzeptionell zwischen diesen postchristlichen Rechtfertigungslehren der Schuld steht eine dritte, wirkmächtige Möglichkeit: Sigmund Freuds Psychoanalyse. Freuds Ansatz besteht darin, die Ambivalenz selbst in konsequenter Weise anzuerkennen, das vitalistische Aufbegehren gegen Schuld – und ihre Anerkennung. Diese Ambivalenz lässt sich wissenssoziologisch betrachtet mit der Situation eines (groß-)bürgerlichen, assimilierten westeuropäischen Judentums in den Jahrzehnten um 1900 in Verbindung bringen. Hier bestand eine Ambivalenz zwischen sozioökonomischem Aufstieg und wachsender Gefährdung, zwischen Täterposition (als vermeintliche kapitalistische »Ausbeuterinnen«, als allmählich Einheimische verdrängende Zionisten in Palästina) und Opferposition (Opfer eines erstarkenden Antisemitismus, einer immer bedrohlicheren Verfolgung und schließlich, kurz nach Freuds Tod, Vernichtungspolitik), zwischen »revolutionärer«, entlarvender Aufdeckung einer moralischen Schuld der Väter (bei Freud artikulierte sich das in seiner frühen sogenannten »Verführungstheorie«) und einer »konservativen«, anti-antipatriarchalen Verdeckung dieser Schuld durch ihre Umwandlung in eine tragische Schuld der Söhne (»Ödipuskomplex«). Die gemeinschaftsstiftende Dimension der Schuld wird in der Selbstkonstitution der psychoanalytischen Gemeinschaft selbst erkennbar.

Wie bei Nietzsche und Heidegger, so ist auch beim (späteren) Freud der säkularisierende Bezug zur alttestamentlichen Überlieferung von zentraler Bedeutung. Er unterschied zwei Formen einer Gemeinschaftsbildung durch Schuld, die er eng mit der Menschheits- und Religionsgeschichte verband: Das biblische Judentum verstand er als Gemeinschaftsbildung durch Komplizenschaft (Bund), als Folge eines kollektiv verübten, aber uneingestanden und verdrängten Verbrechens (an Moses), somit als Konsequenz einer Kollektivschuld der Söhne. Das Christentum dagegen stellte für ihn eine Gemeinschafts-

bildung durch *Konfession* eines noch grundlegenderen, gemeinsamen Urverbrechens (am Urhordenvater) durch ein gemeinsames, öffentliches Schuldbekenntnis dar.

Ich werde die gemeinschaftsstiftende, uneingestandene, geleugnete Schuld als *kollusive* Schuld (von *collusio*, geheimes Einverständnis) bezeichnen und die daraus entstehende Gemeinschaft entsprechend *kollusive Schuldgemeinschaft* nennen. Als uneingestandene Schuld ist sie fühlbar, in Gestalt von *Schuldgefühlen*, aber nicht (mehr) erkennbar, man kann nicht (mehr) von einem Schuldbewusstsein reden. Hierin unterscheidet sich die kollusive Schuldgemeinschaft von einer Gemeinschaftsbildung durch Schuldbekenntnis, die ich als *konfessional* bezeichne. Im Schuldbekenntnis wird das Schuldgefühl *bekannt*, bekannt gemacht, also auch (wieder) bewusst gemacht. Die konfessionale Schuld bekennt und erkennt damit eine Schuld, die in der kollusiven Gemeinschaft geleugnet und nur gefühlt bleibt.⁴

Bei Freud wirken diese beiden Formen der Schuldvergemeinschaftung nicht nur religionsbildend, sondern bringen jeweils archetypischen Religionsgemeinschaften hervor, Judentum und Christentum. Beide basieren nach ihm auf einer urmenschlichen »Schuld« (Mord des Urvaters, »Ödipuskomplex«), Freuds säkulares Pendant zum Sündenfall. Ich setze diese Schuld in Anführungszeichen, denn von einer solchen kann nur rückwirkend gesprochen werden. Diese stiftende Urschuld kann als »retroaktive Schuld« bezeichnet werden (Kap. 3). Freud kommt das Verdienst zu, diese unterschiedlichen Formen kollektiver und Kollektive stiftender Schuldarten sowie ihre vormoralischen und gewissermaßen vormenschlichen Voraussetzungen erkannt zu haben. Die Psychoanalyse ermöglicht es, die kollusive Schuld als Wiederholung einer retroaktiven und als Voraussetzung einer konfessionalen Schuld zu konzeptualisieren.

Nietzsche, Heidegger und Freud stehen für drei Versuche, auf der Grundlage des Bruchs mit der biblisch-christlichen Tradition, aber gerade deswegen nicht unabhängig von ihr, den Begriff der Schuld neu zu denken und auf Kollektive anzuwenden. Die Ansätze Nietzsches und Heideggers sind philosophisch grundlegender, Freuds Ansatz aber wurde gesellschaftlich und auch politisch wirksamer. An ihm lässt sich

besser zeigen, wie die Säkularisierung biblischer Narrative und eine säkulare Deutung der Religionsgeschichte auf die damals gegenwärtigen politischen Verhältnisse übertragen wurde und dann auch im Selbstverständnis Nachkriegsdeutschlands wirksam blieb.

Meine in diesem Buch vorgeschlagene Deutung verdankt Sigmund Freud wichtige Einsichten. Ich unterscheide mich von ihm darin, dass ich die Politik der Schuld *postsäkular* denke, nicht, wie Freud, säkularistisch. Freud dachte die Politik der Schuld als eine Abfolge von Schuldgemeinschaften: Am Beginn steht eine nur retroaktiv als solche zu bezeichnende Menschheitsschuldgemeinschaft; ihr folgt eine jüdische (»kollusive«) Schuldgemeinschaft; diese bildet die Voraussetzung für eine christliche (»konfessionale«) Schuldgemeinschaft, wobei es erst die säkulare Psychoanalyse ist, die diese religionsgeschichtliche Abfolge von religiösen Schuldgemeinschaften erkennt – und partiell überwindet.

Von Freuds säkularer Linearisierung unterscheidet sich mein Ansatz darin, dass er nicht von einem Urmord oder Urverbrechen ausgeht und das Verhältnis zwischen kollusiver und konfessionaler Schuldgemeinschaft deutlicher als das einer wechselseitigen Abhängigkeit betrachtet: So wie die kollusive Schuld als Voraussetzung einer Schuldanerkennung verstanden werden muss, hat die kollektive Schuldanerkennung die Tendenz, in eine neue kollusive Schuldgemeinschaft zu kippen, und zwar gerade dann, wenn die Überwindung einer kollusiven Schuld vollzogen zu sein scheint. Was bekannt und anerkannt war, kann auch wieder geleugnet und tabuisiert werden.⁵

Der zweite Hauptteil des Buches konzentriert sich auf den Archetyp einer Nationalisierung kollektiver Schuld und das Umschlagen von einer kollusiven in eine konfessionale Schuldgemeinschaft, die aber gerade in ihrer Vollendung wieder Züge einer kollusiven Schuldgemeinschaft erhält: Deutschland.

Hier zeigt sich der direkte Einfluss Freuds daran, dass das, was eine *kollusive Kollektivschuld* genannt werden kann, bei frühen intellektuellen Anstrengungen, die nationalsozialistischen Verbrechen zu verstehen, eine zentrale Rolle spielte. Schon kurz nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs wurde diese Form der Gemeinschaftsbildung durch Schuld auf Nazideutschland übertragen, und zwar durch Thomas Mann eben-

so wie durch den Freud-Schüler Ernst Kris. Die nationalsozialistische Judenverfolgung und -vernichtung wurde als bewusste Stiftung eines Schuldkollektivs gedeutet, als eine Vergemeinschaftung des deutschen Volkes durch das, was Hannah Arendt eine »organisierte Schuld« nannte.⁶

Gerade wegen des Freud'schen Ursprungs blieb hier allerdings eine spezifische Unklarheit vorhanden. In seinem letzten Buch hatte Freud die auf einem uneingestandenem Verbrechen beruhende Gemeinschaft mit dem Judentum verbunden. Jetzt konnte genau dies für das Verständnis der nazideutschen Volksgemeinschaft herangezogen werden, deren größte Opfergruppe Juden waren. Damit rückten biblisches Judentum und die antisemitische nazideutsche Volksgemeinschaft beklemmend nahe aneinander. Oder anders gesagt: In entsprechenden Deutungen Nazideutschlands wurden die Interpreten und Interpretinnen in peinlicher Weise mit negativen Ansichten und Stereotypen des Alten Testaments und des biblischen Judentums konfrontiert. Diese frühen Versuche, Nazideutschland mit Freud'schen Mitteln zu deuten, sind entsprechend nicht frei vom Bemühen, den Unterschied zwischen einer kollusiven und einer konfessionalen Schuldgemeinschaft zu verunklaren. Das schwächt diese Deutungen (Kap. 4).

Die Entwicklung Nachkriegsdeutschlands kann als Transformation einer kollusiven in eine konfessionale Schuldgemeinschaft verstanden werden, genauer: als Nationalisierung einer *konfessionalen Schuldgemeinschaft*, als Bewahrung eines nationalen *Wir* qua Bekenntnis einer gemeinsamen, einer »deutschen Schuld«. Ich spreche hierbei auch von einer *negativen Identitätspolitik*. Die deutsche Volksgemeinschaft bewahrte sich in der Dialektik aus Widerstand (»Leugnung«) gegen eine Kollektivschuld und ihrer Anerkennung. Die Grundthese lautet, dass nach 1945 die gemeinsame Schuldübernahme zu einem Mittel wurde, eine vormals ethnisch und rassistisch verstandene Volksgemeinschaft auf konfessionaler Grundlage zu erneuern und zu erhalten. Weil diese Art der Gemeinschaftsstiftung einem christlichen Skript folgte, lässt sich schon Nachkriegsdeutschland rückblickend als ein Projekt verstehen, das sich selbst säkular versteht, das aber in seiner verborgenen Grundlage eine strukturell christliche Dimension aufweist. Die Bundesrepublik hat hierin Ähnlichkeit mit dem fast gleich-

zeitig gegründeten Staat Israel, bei dem ein säkulares Selbstverständnis auf einer biblisch-alttestamentlichen Grundlage (Landverheißung) beruhte.⁷

Charakteristisch für die konfessionale Schuldgemeinschaft ist eine Dreiteilung: *Wir* alle sind schuldig, sind Täterinnen (diese »Solidargemeinschaft der Schuld« meine ich, wenn ich von *Tätervolksgemeinschaft* rede); die *anderen* sind unschuldige Opfer und gehören deswegen im Grunde nicht zu uns; aber auch jene von uns, die diese Schuld nicht, wie *wir* (*Geständnisgemeinschaft*) bekennen (können) und leugnen, werden ausgeschlossen. Nach den Haupttätern werden allmählich die Leugnerinnen zu den *eigentlichen* Schuldigen, die *wir* opfern, aus unseren Reihen ausschließen, mit Kontaktverbot belegen, um damit unsere Reue unter Beweis zu stellen. Und indem *wir* sie ausschließen, dieses Opfer an uns (*Tätervolksgemeinschaft*) vollziehen, fühlen *wir* (*Geständnisgemeinschaft*) uns gereinigt.

Diese negative Form einer kollektiven Identitätsbewahrung beschränkt sich nicht auf Westdeutschland. Sie konnte auch über die Grenzen Deutschlands hinaus nach 1945 deswegen erfolgreich werden, weil sie auf einem christlichen Denkmuster beruht, das in der säkularen westlichen Welt wirksam bleibt: einer Dreiteilung in »Christen«, die eine gemeinsame Schuld (Israels beziehungsweise der Menschheit) bekennen, »Juden«, die diese gemeinsame Schuld kennen müssten, aber nicht bekennen, und jene, die als Menschen in der gemeinsamen Schuld einbegriffen sind, die aber als »Völker« oder »Heiden« nicht in gleicher Weise unter dem Gesetz und damit »in der Schuld« stehen und in diesem Sinne unwissend schuldig sind. Dieses judenkritische Muster konnte sich ausgerechnet nach der beinahe vollständigen Vernichtung des europäischen Judentums genau deswegen reproduzieren, weil es nun als Anti-Antisemitismus wirksam wurde: Nun waren es nämlich gerade die »Nazis« und Antisemiten, die als »ewiggestrige« Schuldleugner in die Position der (in den Augen der Christen) schuldleugnenden Juden gerieten, (während die Juden als Opfer in die Position der quasi unschuldigen Heiden rückten, zu idealisierten Figuren einer philosemitischen Projektion wurden). Im Schutz des Anti-Antisemitismus konnte sich damit eine klassisch antijüdische Struktur der Vergemeinschaftung reproduzieren.

Drei Etappen dieser konfessional-nationalen Schuldgemeinschaft können rückblickend unterschieden werden. Am Anfang steht der Versuch im Zentrum, durch eine »Solidarität der Schuld« (*Stuttgarter Schulderklärung*, 1945) die nazideutsche Volksgemeinschaft (ausgenommen die unmittelbar verantwortliche Naziführung) *vollständig* in eine Tätervolksgemeinschaft zu überführen, qua Internalisierung einer kollektiven Interpellation vonseiten der alliierten Siegermächte (»Eure Schuld!«) und Nationalisierung kollektiver Schuldgefühle. Auch Karl Jaspers betonte, trotz relevanter Nuancen, eine nationale Dimension der Schuld. Das unterschied ihn von Hannah Arendt, die schon früh und sehr deutlich in den 1960er-Jahren eine Denationalisierung der Schuld und die Bedeutung einer kollektiven Verantwortung unterstrich.

Etwas Analoges wiederholte sich auch mit dem Begriff »Auschwitz« und im Eindruck der Auschwitz-Prozesse. Theodor W. Adorno dachte Auschwitz als Ausdruck eines konkreten nationalsozialistischen Menschheitsverbrechens *und* als allgemeinen Ausdruck für Völkermord und Tortur. Die daraus resultierende Pflicht (»Nie wieder Auschwitz!«) bewahrt eine universalistische Dimension und kann nur deswegen als ein neuer kategorischer Imperativ verstanden werden. Bei Martin Walser dagegen wird, zur gleichen Zeit, Auschwitz nationalisiert (»Unser Auschwitz«).⁸ Genau hier, vis-à-vis dem sich anbahnenden Bruch der nach 1945 Geborenen (»68er-Generation«) mit ihren schuldigen Vätern, also angesichts der Möglichkeit des Zerbrechens einer nationalen Solidarität der Schuld, wird die Tätervolksgemeinschaft auf den Begriff gebracht⁹ (Kap. 5).

Nach Versuchen, der deutschen Verfassung patriotische Emotionen zu entlocken (»Verfassungspatriotismus«), gelingt Jürgen Habermas, was seinem Generationsgenossen Walser misslungen war: eine Integration der Nachschuldgenerationen in das deutsche Schuldgeschick. Dies wurde ermöglicht durch den Ausschluss jener, die die Schuld leugneten oder ihre Singularität relativierten. Mitte der 1980er-Jahre bestand eine zentrale, aber nicht immer bedachte Leistung des ersten Historikerstreits darin, die 1968er (und potenziell alle folgenden Nachschuldgenerationen) in eine kurz darauf zur gesamtdeutschen Erinnerungsgemeinschaft transformierten und erweiterten Geständnis-

gemeinschaft zu integrieren. In ihr Zentrum rückt mit der *Singularität* des Holocaust ein unbestimmt zwischen säkular und sakral verortetes »säkrales« Ereignis. Als gleichsam absolutes Ereignis kann es nicht überwunden werden und stützt insofern den Übergang von *Vergangenheitsbewältigung* in *Vergangenheitsbewahrung*. Mit diesem Schritt war die Nationalisierung einer konfessionalen Schuldgemeinschaft abgeschlossen. Diese gesamtdeutsche Erinnerungsgemeinschaft wird Ende des 20. Jahrhunderts mit der Entscheidung zum Bau des Holocaust-Mahnmals in Berlin symbolisch vollendet (Kap. 6).

Als die vorerst letzten Etappen dieser Entwicklung fallen Vollendung der konfessionalen Schuldgemeinschaft und ihr Kippen in eine neue Form der kollusiven Schuldgemeinschaft zusammen. Hier artikuliert sich in einer spezifischen Weise eine Spaltung, die den gesamten Westen durchzieht und die prinzipiell als Spannung zwischen kollusiver und konfessionaler Schuld verstanden werden kann: als Spannung zwischen einer exzessiv gewordenen Betonung der Schuldanerkennung auf der einen Seite, und der, auch dagegen gerichteten, immer deutlicheren Tendenz der Schuldabwehr im erstarkten Rechtspopulismus auf der anderen Seite. Diese rechtspopulistische Schuldabwehr zeigt sich, wie bereits angedeutet, nicht offen, sondern verbirgt sich hinter einer Form, die mit einer Schuldanerkennung scheinbar kompatibel ist: einem vom Holocaust orientierten Anti-Antisemitismus, und, daraus abgeleitet, einem unbedingten Schutz Israels. Sie verbirgt sich also hinter einer der beiden Seiten einer Spannung, die den gesamten Westen durchzieht und sich als israelbezogener Anti-Antisemitismus und israelbezogener Postkolonialismus artikuliert.

Die Ursprünge dieser Spannung gehen, nicht nur in Deutschland, zurück auf eine Spaltung nach dem Sechstagekrieg 1967. Einer nun zumeist israelkritischen, antiimperialistischen Neuen Linken stand eine prononciert antilinke Israelsolidarität gegenüber. Diese begann in Deutschland Ende der 1970er-Jahre von der Linken selbst internalisiert zu werden, in Gestalt einer linken Selbstkritik. Im Zuge der Wiedervereinigung wurde sie von den sogenannten Antideutschen radikalisiert, in Gestalt einer Verbindung von einer schwer überbietbaren Betonung »deutscher Schuld« und einer ebenso extremistischen, nämlich vorbehaltlosen »Solidarität mit Israel«. Was zunächst

als Randposition einer kleinen Gruppe politischer Sektierer erschien, rückte seitdem mehr und mehr in die Mitte der deutschen Gedenkkultur.

So wie Teile der radikalen Linken nach 1967 qua unbedingter Solidarisierung mit den Palästinensern in einen linken Antisemitismus abrutschten, in eine neue Schuld, so ist es jetzt genau umgekehrt: Es ist tragischerweise eine geschichtlich verständliche Solidarisierung mit Israel, die das politische Deutschland qua Waffenlieferung und politischer Unterstützung in eine Komplizenschaft mit einer Politik geführt hat, die in eine Zerstörung Gazas und zum Tod zehntausender Unschuldiger führte. Anerkennung eigener geschichtlicher und Relativierung gegenwärtiger Komplizenschaft mit schwersten Verbrechen verschränken sich hier. Schuldanerkennung und Schuldleugnung stehen sich also nicht einfach gegenüber, wir haben nicht einfach hier die Bekennenden und dort die Leugnenden; vielmehr scheint die Leugnung oder Relativierung der Schuld Israels gerade die letzte Konsequenz der Anerkennung eigener Schuld zu sein.

Unter diesen Umständen geraten Positionen, die die Spannung zwischen israelbezogenem Anti-Antisemitismus und israelbezogenem Antikolonialismus »multidirektional« (Michael Rothberg¹⁰) zu entkräften beziehungsweise durch eine auf den gesamten Westen übertragene, konfessionale Identitätspolitik der Schuld auszudehnen versuchten (Dirk Moses¹¹), zwischen die Fronten.

Weil diese Spaltung Einfallstor für eine neue Leugnung der Schuld sein kann, muss diese genauer untersucht werden. Im Gegensatz von kolonialer und antisemitischer Schuld wird ein westliches Selbstverständnis verhandelt. Auf der einen Seite steht eine westliche Perspektive, die im Holocaust einen Zivilisationsbruch innerhalb einer affirmierten Geschichte der Aufklärung und Säkularisierung erkennt. Auf der anderen Seite wird die gesamte westliche, säkulare Neuzeit einer postkolonialen Revision unterzogen. Beide widerstreitenden Narrative, säkulare und postsäkulare, aufklärerische und postkoloniale, können sich darin einig werden, im (westlichen) Christentum die gemeinsame Quelle großer schuldpolitischer Geschichten zu finden, des Antisemitismus ebenso wie des Kolonialismus. Dieser Blickrichtung folgend werde ich mich abschließend dem Christentum zuwenden.

Wiederanknüpfend an einen Gedanken Freuds möchte ich anhand des zentralen schuldpolitischen Ereignisses, der Kreuzigung Jesu, die Dialektik aus Schuldanerkennung einer gemeinsamen Schuld und Beschuldigung jener, die diese Schuldanerkennung nicht vollziehen, untersuchen – wie also konfessionale in kollusive Schuldpolitik kippt. Die Analyse der vielleicht frühestmöglichen christlichen Unterscheidung von Christen und Juden (artikulierte in der Jesus-Barabbas-Wahl) macht es möglich, einerseits die Unvermeidbarkeit dieser Trennung und Auseinandersetzung zwischen schuldbekennenden Christen und – in ihren Augen – schuldleugnenden Juden zu erkennen und anzuerkennen. Andererseits lässt sich hier nachvollziehen, dass die retroaktive Einschreibung dieser Unterscheidung in die Evangelien eine verhängnisvolle Verschärfung des Konflikts zur Folge hatte und *nicht* unvermeidlich war.

Erkennt man, *wie* hier die politische Verschärfung erfolgte, dann wird es auch möglich, die uralte und verhängnisvolle Beschuldigung der Juden als Christus- und Gottesmörder in ihrer Wurzel zu überwinden, *ohne* in eine neue Beschuldigung (der frühen Christen) zu verfallen und um nicht eine Beschuldigung durch eine andere, einen Antijudaismus durch ein potenzielles Antichristentum, zu ersetzen. Das christliche Paradigma einer Politik der Schuld und ihrer Gefahren kann damit auch zu einem Paradigma ihrer Überwindung werden.

Wir danken der UniBern Forschungsstiftung sowie der
Bürgergemeinde Bern für die freundliche Unterstützung.



**Bürgergemeinde
Bern**

Erste Auflage Berlin 2025

© 2025 MSB Matthes & Seitz Berlin

Verlagsgesellschaft mbH

Großbeerenstraße 57A | 10965 Berlin, Deutschland

info@matthes-seitz-berlin.de

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die
Nutzung des Werks für Text- und Data-Mining
im Sinne von § 44b UrhG.

Satz: Monika Grucza-Nápoles, Cartagena

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH,

Bad Langensalza, Deutschland

Printed in Germany

ISBN 978-3-7518-2084-4

www.matthes-seitz-berlin.de